



Archives de sciences sociales des religions

148 | octobre-décembre 2009
Bulletin Bibliographique

Yves LAMBERT, La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes

Paris, Armand Colin, 2007, 509 p.

Daniel Vidal



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21152>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 75-342
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Yves LAMBERT, La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-74, mis en ligne le 03 juin 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21152>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Yves LAMBERT, *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*

Paris, Armand Colin, 2007, 509 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Yves LAMBERT, *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 2007, 509 p.

- 1 Dans un champ d'analyse largement tributaire de modèles de lecture hérités du XIX^e siècle, et de son évolutionnisme triomphant, il fallait à Yves Lambert (1946-2006) une audace remarquable pour mener à bien, même si sa disparition prématurée ne le lui a pas entièrement permis, un questionnement sur les développements essentiels du « fait » religieux. « Fait » chaque fois total, et donc pleinement accompli. Mais cependant toujours repris sur des bases et selon des finalités différentes. Des deux thèses contestées par Y. Lambert, l'une, énoncée au XVIII^e siècle, est très vite rejetée, qui postulait un monothéisme originel perdu, puis, pour la plus grande gloire de Dieu et de l'Occident, retrouvé après des millénaires d'obscurité. La seconde thèse est infiniment plus redoutable et retorse, car elle ne cesse de se glisser subrepticement jusque dans les analyses des faits religieux qui prétendent s'en distancier le plus. Il s'agit de la thèse évolutionniste qui, de Hume à Durkheim, via Benjamin Constant (théorie des trois âges) et Auguste Comte (théorie des trois états), pense la diversité des religions sur le mode du déploiement progressif et de l'accomplissement d'une rationalité immanente. Sans doute ne peut-on imputer à Durkheim la reconduction telle quelle d'une conception étroitement évolutionniste. Les « formes élémentaires de la vie religieuse » ne se réduisent pas à n'être que des formes « primitives », quand on les retrouve aussi bien, à

lire de près le fondateur de la sociologie, en des formes contemporaines de religiosité. Mais le glissement vers une conception « évolutive » du fait religieux n'était sans doute pas absolument évitable.

- 2 Y. Lambert privilégie un autre dispositif d'analyse, généralisant le modèle proposé par Karl Jaspers dans son *Origine et sens de l'histoire* (éd. all. 1949 ; trad. fr. 1954) qui prenait acte de la concomitance, entre les VIII^e et II^e siècles av. J.-C., de changements radicaux intervenus dans plusieurs « aires de civilisation » – Iran, Israël, Grèce, Chine – permettant l'émergence de novations culturelles fondamentales : unicité et universalité de Dieu, développement des religions de salut, etc. dont le christianisme puis l'islam témoigneront plus tard. Cette contemporanéité quasi parfaite de tels mouvements profonds justifiait chez Jaspers la qualification de « période axiale ». C'est à ce modèle que se conforme l'analyse de l'auteur, qui l'applique comme grille d'interprétation pour l'ensemble des instances de religion, dont il étudie la genèse, à partir de l'identification, pour chacune des grandes séquences civilisationnelles envisagées, des « tournants axiaux » qui ont rendu possibles les formulations chaque fois nouvelles des religions. Le recours à ce « concept » de période et tournant axiaux apparaît souvent très proche de l'idéal-type de Max Weber : même aptitude à regrouper en un seul moment conceptuel des éléments significativement distinctifs des groupes sociaux considérés, de leurs expressions identitaires et de leurs constructions symboliques, culturelles, etc. – et refus d'ordonner ces dispositifs interprétatifs selon leur plus ou moins fort coefficient de « rationalité ». Que des articulations d'une période axiale à une autre soient possibles, des transitions, des osmose, sans doute : mais chaque période relève d'une historicité assez singulière pour que Jaspers ait pu écrire qu'à « chaque fois l'homme semble repartir d'une base nouvelle ».
- 3 Les correspondances entre types de sociétés et formes de la « vie religieuse » ont été très rigoureusement questionnées par les anthropologues et historiens, auxquels Y. Lambert se réfère pour asseoir son analyse étalée sur plusieurs millénaires. Ainsi sont présentés en toutes leurs facettes et leur complexité, les rapports entre les sociétés de chasseurs-cueilleurs puis les sociétés orales-agricoles et le chamanisme ; les relations entre la naissance des cités-états et les religions polythéistes, et le « tournant axial-universaliste » qui autorise la constitution des grandes religions monothéistes. Il n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de la démonstration par l'auteur de la fécondité de son modèle : mais le lecteur ne peut pas être indifférent à la masse des matériaux regroupés et condensés, et à la pertinence des marqueurs significatifs retenus par l'auteur pour qualifier chaque grande « phase » historique. Le chamanisme constitue le dispositif religieux des premières sociétés vivant de chasse et de cueillette, qu'Y. Lambert étudie à partir des données recueillies notamment par R. Hamayon chez le peuple des Evenks (Sibérie) : tout est immersion dans la nature, où s'opèrent les échanges de force vitale entre humains et animaux. C'est au chamane que revient la charge de négocier ces échanges, sur la base du « donnant- donnant », chaque action rituelle engageant le groupe dans une interaction avec le monde des esprits animaux. Le passage de ce type de groupement humain aux sociétés d'éleveurs modifie le chamanisme en profondeur : le « tournant axial néolithique » maintient la conception de la coprésence et le partage de forces vitales entre hommes et animaux, mais les esprits des ancêtres tendent progressivement à supplanter les esprits animaux dans l'interprétation, et la « maîtrise », du monde naturel. Le rapport qui se cristallise ainsi entre vivants et morts entraîne des

conduites sacrificielles, la « naissance de la prière », de la “prénotion de péché”, du mal comme sanction d’une transgression, etc.

- 4 Transes et possessions chamaniques témoignent de cette adaptation de la religion des sociétés orales aux modifications de leurs constituants économiques et environnementaux. Mais, constate l’auteur, tant en christianisme (New Age) qu’en islam (soufisme, djinns) les expériences ou comportements post-chamaniques subsistent, quand ils ne passent pas au premier plan de l’expression religieuse elle-même. La stabilisation des sociétés agraires – Y. Lambert privilégie l’exemple de la société Dogon, étudiée par Marcel Griaule – conduit à une nouvelle complexification du chamanisme initial : croyance en un dieu créateur, et des dieux de l’eau, de la parole, etc. ; croyance en un ancêtre primordial, sacrifié puis ressuscité, etc. Règles et interdits vont ordonner la relation avec les ancêtres claniques et les dieux. Le chamanisme constitue bien ce fait « total » et donc « accompli », dont Y. Lambert révèle les multiples ressources et la plasticité. Rien d’une concrétion conceptuelle close sur elle-même, mais un concept dynamique, que sa propre logique porte nécessairement jusqu’aux limites du champ opératoire qu’il définit au travers de ses configurations historiques.

- 5 Le « tournant axial polythéiste » signe le passage des religions agraires orales aux religions des cités-États. Il ne se conçoit que soutenu par l’utilisation de l’écriture et des premières formes de « calcul », ces « inventions prodigieuses » de l’humanité. Mésopotamie, civilisation sumérienne : là et par elle, se construit un monde divin à l’image de la société. C’est dire que le culte des ancêtres s’efface devant le culte rendu aux dieux. A-t-on rompu avec l’un des principes les plus actifs du chamanisme ? Non : la nature est toujours « vécue » et perçue comme site du surnaturel. Mais plusieurs bouleversements structurels se produisent, qui imposent une reformulation permanente du fait de religion. Dans les royaumes babylonien-assyrien, sur la base de la captation de ce capital culturel majeur que représente l’écriture, la classe des prêtres se reproduit héréditairement : la liturgie, elle, demeurera de l’ordre de la parole. S’ensuivent quelques « innovations » capitales : mise en jeu du couple péché/confession ; jugement de Dieu (théodicée)/réflexion sur le mal ; dieu universel (hénothéisme)/divination, astrologie. Naissent les grandes épopées (*Gilgamesh*) et les grands mythes (Création, Déluge). L’État, ce « transformateur sacré » selon l’expression de Marcel Gauchet, l’institution de vastes panthéons, l’affirmation de plus en plus centrale de l’écriture comme instrument de savoir et de pouvoir, les principes généraux d’organisation de la cité (code Hammourabi) : ces conditions favorables au développement du polythéisme ne se lisent pas, insiste Y. Lambert, comme signes de « rationalisation éthico-spirituelle ». D’une part, « dieu universel » ne signifie pas immédiatement dieu unique – mais universalité du fait divin, ce qui relève d’une tout autre conception, et permet la coexistence d’une pluralité de dieux. D’autre part, l’absence d’élites indépendantes du pouvoir et des temples clôt le polythéisme sur son autolégitimation politique. Le système, note très justement Y. Lambert, parvient ainsi « au seuil de son immobilisme ».

- 6 La Grèce « polythéiste » va rompre avec cet immobilisme et jouer un rôle considérable sur le « tournant axial universaliste ». Pour trois raisons : l’absence de bureaucratie sacerdotale héréditaire et hiérarchisée ; la non-représentation, par le souverain, du dieu suprême ; la constitution « démocratique » de la société et du pouvoir. Indissociablement civique et démocratique, religion populaire locale et religion royale-sacerdotale n’entrent pas en relations conflictuelles. Les grandes épopées en témoignent (Homère, Hésiode). Plus tard viendront les philosophes, et les mises en question des mythes (Protagoras,

Socrate, Platon). De la même façon, en Inde du Nord, avant l'hindouisme, le védisme postule, au fondement du monde, des notions que l'auteur qualifie trop prudemment sans doute de « semi-abstraites » – “Entité” à l'origine de l'univers, et double voie « métaphysique » d'identification au divin. La voie sacrificielle, par la toute-puissance de la relation ainsi nouée avec l'Entité originelle ; l'identification au brahman, la parole sacrée et sa puissance sous-jacente, principe ultime, que Benveniste définit comme « le nom, neutre, du fondement insaisissable du réel ». Cette identification ouvre la voie à l'ascétisme radical, dans l'observance stricte du *dharma*, la loi régulatrice de la société et de sa morale. Polythéisme et « rationalité abstraite » n'apparaissent ici, en aucune façon, par principe incompatibles.

- 7 L'inscription décisive et revendiquée en une histoire singulière constitue la condition première du « tournant axial universaliste » qu'avait identifié et nommé K. Jaspers, et que Y. Lambert conçoit comme « naissance » des religions de salut. On a vu que plusieurs de ses réquisits opéraient au cœur des religions antérieures : dieu unique/universel, Entité originelle, etc. Mais la spécificité de ces religions nouvelles est d'avoir été historiquement fondées par des prophètes (zoroastrisme, judaïsme, islam), un 'homme-dieu' (christianisme), un ascète ou un sage (jaïnisme, bouddhisme). Dans son ouvrage, *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations* (1986), S. Eisenstadt soulignait une autre spécificité : l'importance primordiale de la formation d'une « classe urbaine de lettrés pour partie indépendante du pouvoir ». Dès lors, une conception nouvelle de l'histoire se propose, comme ouverture vers le futur, et son accomplissement désiré. Le zoroastrisme peut être considéré comme « la première religion d'un salut éternel », qui, dans la continuité des pratiques culturelles précédentes, rejette les sacrifices animaux, mais, dans le combat que se livrent le Bien et le Mal, crédite l'homme de la responsabilité du choix. De même, après la mort, viendra le jugement.
- 8 L'émergence d'un monothéisme exclusif en Israël relève des principes identiques. Une large autonomie est reconnue à l'univers et la nature. Mais le premier yahwisme relève plus, à rigoureusement parler, d'un monolâtrie que d'un monothéisme : certes, récusant toute forme de représentation, il est fondamentalement aniconique – mais si Israël « n'honore qu'un seul dieu, Yahvé, il en existe d'autres, et les autres peuples en ont plusieurs », et c'est Yahvé qui prend l'initiative de faire d'Israël son peuple. Les prophètes juifs transformeront – concilieront – peu à peu le caractère exceptionnel de cette élection en signe fondateur d'un monothéisme à vocation éthique et spirituelle. D'autres religions, à vrai dire athéologiques puisque ne se référant pas à une transcendance divine, participent de ce même tournant épistémique. Le jaïnisme postule un dualisme radical entre l'âme et le corps, et assigne au fidèle l'ascèse comme seule voie vers la connaissance de l' « âme universelle ». Pour ce même accès à la connaissance, le bouddhisme privilégie la « voie du milieu ». Ainsi convient-il, en ce tournant « universaliste » et sotériologique, où mal et salut entrent en une compétition redoutable, de distinguer ce qui ressortit au monothéisme proprement dit – croyance en un dieu créateur, en une entité transcendante et personnelle – et ce que Y. Lambert regroupe sous la catégorie de religions « karmiques » – prééminence d'une essence éternelle, immanente et impersonnelle. Si là le salut est individuel, chaque individu étant créé « à l'image de Dieu », ici l'individu ne peut se penser que comme « parcelle de l'âme universelle ».
- 9 Peut-on adhérer sans restriction au modèle explicatif que propose Y. Lambert dans sa recherche sur les conditions et les modalités de la « naissance » des religions ? J'ai souligné combien ce modèle se voulait éloigné de toute conception évolutionniste des

faits religieux, qui aurait conclu à l'émergence progressive, au fil des « périodes axiales » d'un quotient de rationalité de plus en plus exigeant et exclusif. Pour l'essentiel, l'un des mérites de l'auteur est en effet d'avoir maintenu la singularité de chacun des grands ensembles religieux répertoriés, et d'avoir démontré comment chaque dispositif de croyances et de pratiques rituelles déployait sa logique propre jusqu'à ce que Lucien Goldman définissait, il est vrai dans un autre contexte, comme le « maximum de conscience possible ». Il n'est donc nullement de hasard qu'en cet « espace de sens », ou, si l'on accepte d'importer ici même une catégorie foucaldienne, en cette *épistémé*, des éléments centraux ou parfois marginaux en telle aire civilisationnelle, se retrouvent en telle autre, sans que l'on puisse, gardant toute raison, en déduire en une sorte de préfiguration des dispositifs qui devaient plus tard advenir en l'histoire. C'est sans doute l'intérêt fondamental de l'ouvrage d'Yves Lambert, que d'avoir évité le piège d'une illusion désastreuse pour la connaissance historique et sociologique.